

Autor: Gambarotta, Emiliano Matías

Pertenencia Institucional: alumno de la carrera Licenciatura en Sociología de la FHyCE de la UNLP

Dirección postal: calle 37 N° 1674, C.P.: 1900, La Plata

Correo electrónico: emilianogambarotta@latinmail.com

Comisión: Teoría social

Título: Sobre la posibilidad de una teoría crítica emancipatoria. Algunas notas sobre Georg Lukács.

La intención de este trabajo es fungir como un primer paso en un recorrido de más largo aliento; cuyo núcleo gira en torno a la indagación sobre la posibilidad de construir una teoría crítica emancipatoria de la sociedad. Mas teniendo un especial cuidado en que ella no caiga en una perspectiva teleológica de la historia o en alguna otra forma de aparente emancipación, pero que sólo conduce a una mayor dominación de la naturaleza tanto exterior como interior. Este primer paso se centrará en la exégesis de la obra de Lukács; por constituir éste un autor clave, no sólo en la tematización de nuestro problema, sino también en la mediación entre los registros clásicos y los trabajos de los autores que pueden abarcarse bajo el término de “marxismo occidental”, particularmente los miembros nucleares de la Escuela de Frankfurt -los cuales constituirán el eje de los próximos pasos de este recorrido. Así en el presente trabajo abordaremos, en un primer momento, la crítica que Lukács dirige al entramado de relaciones sociales que constituyen la sociedad capitalista; luego intentaremos dar cuenta de las limitaciones que este autor señala para la razón formal/burguesa, y las implicancias que tales limitaciones acarrearán. Para, finalmente, analizar la perspectiva superadora que él propone; indagando, especialmente, la posibilidad o no de construir, desde allí, una teoría crítica emancipatoria de la sociedad.

I

En esta primera sección intentaremos abordar la crítica que Lukács realiza al entramado de relaciones propio de la sociedad capitalista. Un eje clave en tal punto lo constituye la novedosa unión de las perspectivas de Weber y de Marx; siendo posible incluso sostener que esta crítica es una lectura, desde un punto de vista weberiano, del fetichismo de la mercancía que Marx señala y analiza. Para Lukács, el problema de la mercancía es

el “problema estructural central de la sociedad capitalista en todas sus manifestaciones vitales”¹; puesto que en él hallamos el prototipo de las formas bajo las que se nos presentan todos los objetos en esta sociedad y la correspondiente forma que adopta la subjetividad de los individuos. Por lo tanto, el problema de la mercancía será un problema ejemplar, al poder ejemplificar desde él el problema de la sociedad en su conjunto; y esto ocurre particularmente en la sociedad capitalista por ser en ésta en la que la forma mercancía se convierte en la forma social dominante de todas las manifestaciones vitales. El misterio de la mercancía consiste básicamente, según Marx², en presentar a los productos propios del trabajo social humano como objetos ajenos a los seres humanos; y a las relaciones sociales que se establecen entre los productores como relaciones llevadas a cabo por estos objetos, mientras que las relaciones entre los sujetos adoptan la forma de una mera relación material. Es sólo a través de tales objetos que, en la sociedad mercantil, se establece el vínculo social entre los distintos sujetos y la relación de éstos con la totalidad social. Vemos así como esta fetichización de la mercancía conlleva el que las relaciones sociales que los seres humanos establecen entre sí (en el ámbito de la producción, para Marx) adquieran la forma fantasmagórica de relaciones entre cosas. Así el ser humano se enfrenta a su propia actividad como algo objetivo, ajeno a él, y que lo domina. Y esto ocurre, según Lukács, tanto en una forma objetiva como subjetiva. En forma objetiva porque de la actividad humana surge un universo de cosas que se rige por sus propias leyes, las cuales se les aparecen a los hombres como inmodificables. Y en forma subjetiva porque en el proceso de producción capitalista, se objetiva la propia actividad del hombre tomando la forma de una mercancía más que, al igual que el resto de las mercancías, se mueve con independencia de éste, bajo leyes que escapan a su dominio.

Esta adopción de la forma mercancía por parte de una actividad humana, esta transformación de la fuerza de trabajo en una mercancía más, acarrea una abstracción del trabajo concreto de los seres humanos. Abstracción que es presupuesto de la producción capitalista; al permitir establecer un punto de igualdad, en la referencia a este trabajo siempre igual y medible, entre la diversidad de objetos concretos, fundamento del intercambio de los mismos. Pero el trabajo abstracto es también un producto de la producción capitalista; ya que en ella se presenta un proceso de creciente especialización que progresivamente va eliminando todas las características cualitativas del

¹ Lukács, G., “La cosificación y la consciencia del proletariado” en Historia y consciencia de clase (T II), Madrid, Sarpe, 1985, pág. 7 (en adelante citado como *La cosificación*).

² Véase “El fetichismo de la mercancía, y su secreto”, sección cuarta del capítulo primero de Marx, K., El capital Tomo I, México, FCE, 2000.

trabajo humano, reduciéndolo a una actividad mecánica y repetitiva en la que las distintas habilidades concretas de los trabajadores cuentan cada vez menos. Lo principal de este proceso de especialización es, para Lukács, “el principio que así se impone: el principio del cálculo, de la racionalización basada en la *calculabilidad*”³. Donde tal racionalización del proceso de trabajo reduce al mínimo la participación de los individuos en el mismo; la producción se rige, cada vez más, por leyes abstractas cuyo funcionamiento racional ha sido previamente calculado, frente a las cuales las particularidades cualitativas del trabajador se reducen a meras fuentes de error.

Es en base a todo esto que el sujeto del proceso de producción capitalista es un sujeto doblemente contemplativo. En primer lugar porque, a nivel objetivo, este sujeto se enfrenta con las cosas que son producto de su actividad como con cosas ajenas, regidas por leyes que él puede tan sólo conocer, adaptándose a ellas pero sin poder modificarlas; es decir que este sujeto se presenta como alguien que no puede transformar con su práctica el mundo objetivo (producto de su actividad) sino tan sólo *contemplarlo*. Y en segundo lugar porque, a nivel subjetivo, la implantación en el proceso de producción de un principio basado en la racionalidad calculatoria acarrea una especialización tal que el trabajo ya no producirá un producto en su totalidad sino que deberá repetir mecánicamente una misma función específica que reduce al mínimo la intervención de sus capacidades humanas en la producción. Con lo cual la puesta en práctica de la actividad del trabajo “va perdiendo cada vez más intensamente su carácter mismo de actividad, para convertirse paulatinamente en una actitud *contemplativa*”⁴. Vemos así que el sujeto del proceso de producción capitalista es un sujeto contemplativo pues hace del producto de su actividad algo ajeno a su práctica, situándolo como mero objeto de contemplación; pero también porque la realización de esta actividad se vuelve meramente contemplativa.

A partir de todo ello podemos sostener como lo característico de la relación mercantil es el que las relaciones sociales de producción aparezcan bajo la forma de relaciones entre cosas. Y esta fetichización de la mercancía presenta, por contracara, el que las relaciones que se establecen entre los productores sean relaciones materiales, pues sólo se relacionan bajo la forma material de la mercancía. Es decir que a la forma de objetividad del fetiche, en la esfera económica, corresponde la cosificación como forma de subjetividad. Mas este fenómeno es,

³ *La cosificación*, pág. 13.

⁴ *Ibid.*, pág. 15.

para Lukács, prototípico de lo que ocurre en la sociedad capitalista toda; ya que al universalizarse la categoría mercancía -junto al principio de calculabilidad con que ella surge- la forma de la relación mercantil se extiende a todas las manifestaciones de la vida social. Es decir que las relaciones sociales que constituyen a la sociedad burguesa tienen por estructura modelo las relaciones sociales de producción que se establecen en el proceso de producción capitalista, de allí que el análisis de lo que ocurre en la esfera económica pueda iluminar el secreto de la sociedad burguesa, pueda develar la fetichización del mundo objetivo como un fenómeno estructural y básico de la modernidad. Es por esto que “el destino del trabajador se convierte entonces en destino universal de la sociedad entera”⁵; haciendo de un juez, por ejemplo, un autómatas que aplica normas generales en forma mecánica y cuyo funcionamiento es, en sus rasgos generales, calculable. Pues la estructura jurídica de la sociedad capitalista se basa en el mismo principio que su esfera económica: el de una racionalidad calculatoria.

Vemos como con Lukács este fenómeno, que Marx analiza centralmente en la esfera de la producción, se extiende a todo el entramado de las relaciones sociales que se establecen en una sociedad capitalista; puesto que la universalización de la forma mercancía, como ya hemos dicho, acarrea la universalización de la relación mercantil. Mas no son sólo las relaciones sociales las que, para este autor, adoptan una forma cosificada; sino que la cosificación impone su estructura a toda la consciencia del hombre. Puesto que las propias capacidades y cualidades de los sujetos se les aparecen a éstos como cosas que ellos poseen y enajenan como un objeto más; la auto-objetivación de las propias capacidades humanas lleva a que éstas sean, para sus “poseedores” como cualquier otra mercancía regida por un mundo de leyes abstractas que escapan a toda posibilidad de transformación por parte de los sujetos, quienes sólo pueden *contemplarlas* y adaptar su comportamiento a ellas.

Es en base a todo esto que vemos como, si desde Weber podemos develar a la razón calculatoria como el fetiche de la modernidad, como el dios al que dedicábamos nuestras libaciones; con Lukács vemos que esta razón basada en la calculabilidad es el principio estructural sobre el que se erigen la totalidad de las esferas que componen la sociedad moderna. Y esta razón convierte todos los objetos que toca en fetiches, pues su imposición en la sociedad acarrea que los sujetos se nos aparezcan como sujetos contemplativos; donde la actividad es llevada adelante por objetos que han adquirido vida propia. De allí que podamos sostener que el fetiche es la estructura de

⁵ Ibid., pág. 17.

la objetividad de la sociedad moderna. A lo cual hay que agregarle el comportamiento subjetivo que es contracara de la fetichización de todos los objetos: la cosificación de todas las relaciones sociales; el que las relaciones entre personas sólo se establezcan por intermedio de las cosas, las únicas actoras en la sociedad burguesa. Mas, como hemos señalado, este fenómeno no se detiene allí, sino que abarca, también, la cosificación de la propia consciencia de los sujetos; al hacer de las capacidades humanas mercancías que actúan con independencia de los sujetos, reduciéndose la actividad de éstos a un mero contemplar el actuar de sus capacidades cosificadas que les resultan ajenas. Con lo cual a la forma de objetividad propia de la sociedad burguesa corresponde, como forma de subjetividad, la cosificación de todas las relaciones sociales y de la consciencia de los individuos.

Vemos así como el entramado de relaciones sociales de la sociedad capitalista tiene, en la relación mercantil, su estructura prototípica; en la cual se sumerge al individuo en la más absoluta actitud contemplativa. Que llega al punto de que éste no actúe sobre (o con) sus capacidades y cualidades; sino que las mismas, transmutadas en mercancías, se presentan como ajenas a él, pertenecientes a un mundo cósmico que lo constriñe. Con ello se impone al individuo la imposibilidad de transformar con su práctica a un mundo objetivo pletórico de situaciones de dominación; aun cuando ese mundo independiente y extraño es un producto de su propia actividad. A su vez esta auto-objetivación de una propia función humana en mercancía, que se extiende a todas las manifestaciones vitales, impone a las relaciones sociales que conforman todas las esferas de la sociedad “el carácter deshumanizado y deshumanizador de la relación mercantil”⁶

II

En esta segunda sección intentaremos dar cuenta de la crítica que Lukács le realiza a la razón formal/burguesa; la cual toma la forma de la demarcación de los límites de ésta, del señalar las barreras de irracionalidad con que ella tropieza. Mas aquí cabe señalar una distinción entre lo que podemos denominar la crítica ideológica, por un lado, y la crítica cultural, por otro; en donde la primera de ellas implica una crítica a la cultura burguesa con el fin de develar aquello que ésta oculta, es un esfuerzo por formular las preguntas que el pensamiento

⁶ Ibid., pág. 18.

burgués no puede formularse. Mientras que la crítica cultural es una crítica de materiales culturales específicos, que se encuadra dentro del ámbito más general de la crítica ideológica. Es decir que la crítica ideológica nos marca el patrón general del pensamiento burgués, pero se lleva a cabo a partir del debate en ámbitos culturales específicos como la economía, el derecho o la filosofía; en donde esta crítica cultural encuentra su forma general en la crítica a la cultura burguesa. Teniendo en cuenta esto nosotros intentaremos ver la crítica a la razón formal/burguesa que Lukács desarrolla; para lo cual tenderemos a introducirnos en su debate con la filosofía alemana clásica. Ella cristalizará en dos grandes complejos de problemas; el primero de los cuales podemos denominar “el problema de la impenetrabilidad de la cosa en sí”. Donde el límite a la racionalidad que se plantea está dado por la no racionalidad (la irresolubilidad racional) del contenido sensible de la forma racional con que conocemos; es decir que la capacidad de conocer humana y racional -entendida como la organización racional de la experiencia sensible que captamos, organización que se da a partir de las categorías de la razón que moldean esa experiencia sensible- choca con una barrera insuperable en la cosa en sí, pues allí se reconoce la imposibilidad de esta razón formal/burguesa de penetrar los datos con los conceptos del entendimiento. Vemos así que el ser-dado queda por fuera de nuestro pensamiento tanto en el sentido de no poder ser conocido por éste como en el de no ser derivable a partir de éste y, por tanto, se le presenta como dado en su facticidad. Problema este que, desde un punto de vista metodológico, es central a la hora de considerar la posibilidad del racionalismo moderno de construir un sistema que conecte la totalidad de los fenómenos; pues tal intento es incompatible con el reconocimiento de un contenido inderivable del principio del entendimiento a partir del cual damos forma a lo que conocemos, llevando a que él tenga que “ser simplemente admitido como facticidad”⁷.

Ahora bien, detrás de la contraposición entre la forma y el contenido encontramos la antinomia pensamiento-ser característica de la razón formal/burguesa. En ella, como ya hemos esbozado más arriba, se concibe al ser como completamente ajeno al pensamiento; por lo que éste no puede más que conocer un mundo que le es extraño y externo. Donde la filosofía clásica no puede criticar este supuesto sino que, por el contrario, lo transforma en un dogma según el cual “el modo de conocer racional-formalista es el único posible (...), frente al

⁷ Ibid., pág. 48.

ser-dado de los hechos, que ‘nos’ es ajeno”⁸. Aquí se manifiesta el sesgo totalitario de la razón formal/burguesa que se presenta como la *única* manera de conocer, y degrada al resto de los discursos a una posición de ilusiones metafísicas o bien de mera mitología; pero también se ve la consagración dogmática de la dualidad pensamiento-ser, de un pensamiento que conoce las conexiones necesarias de un mundo de objetos que está fuera de su alcance. Es en este sentido que Lukács señalará el carácter *contemplativo* del pensamiento burgués, cuyo ideal es la captación exacta de las leyes por las que se rigen los objetos, las cuales si bien “se realizan en la realidad objetiva *sin intervención del sujeto*”⁹, pueden ser contempladas y calculadas para así poder, el sujeto, preverlas y adaptarse a ellas, ya sea para saber que las piedras *necesariamente* caen hacia abajo o que la suba de la demanda de un bien (en el que la oferta se mantiene constante) *necesariamente* hace subir su precio.

Esto nos conduce a una segunda antinomia del pensamiento burgués: la de sujeto-objeto; pues en esta forma de pensar encontramos, no sólo al pensamiento enfrentado con un ser-dado que le es extraño, sino también (y en íntima conexión con esto) a un sujeto enfrentado con un mundo objetivo que le es ajeno. En efecto, los seres humanos que dejan tras de sí el sometimiento a las fuerzas de la naturaleza al ampliar su dominio sobre ella, construyen una realidad que, cual segunda naturaleza, se les presenta como con vida propia y a cuyas reglas deben someterse. De allí que el sujeto burgués sea un sujeto *contemplativo* que no se reconoce como el productor de la realidad objetiva, sino que la contempla con el fin de extraer sus leyes y adaptarse él a ella (y no adaptarla a él). Pero aun en este adaptarse, que puede considerarse una actividad “sigue siendo el hombre esencialmente objeto del acaecer, no sujeto del mismo”¹⁰. En definitiva, el sujeto de la sociedad capitalista no puede ver al mundo social como el producto de su actividad; de allí la afirmación de que en el capitalismo los elementos objetivos reinan (en todas las esferas sociales) sobre los elementos subjetivos. A partir de todo esto se marca la imposibilidad del pensamiento burgués de concebir un sujeto de la acción, en el sentido de ver en el sujeto el productor de la realidad en cuanto totalidad; pues siempre que la filosofía clásica ha abordado este punto “ha dado media vuelta y se ha perdido en el laberinto sin salida de la mitología del concepto”¹¹; tal es el caso de Hegel que ha llegado a señalar la

⁸ Ibid., pág. 54.

⁹ Ibid., pág. 61.

¹⁰ Ibid., pág. 70.

¹¹ Ibid., pág. 84.

unidad de sujeto y objeto (superando el dualismo del pensamiento burgués) pero sólo en la medida en que el conocimiento como autoconocimiento es llevado a cabo por un sujeto infinito, es decir en la medida en que se reconoce la primacía del sujeto absoluto. Y, para Lukács, esta vuelta a la mitología del concepto es una necesidad metodológica de un pensamiento que no puede reconocer la génesis de la realidad en la acción productiva de los sujetos; pues esto llevaría a reconocer la capacidad de los sujetos de transformar ese mundo objetivo que ellos mismos han producido, señalando así la posibilidad del cambio frente a una sociedad basada en la explotación del hombre por el hombre. Y también se señalaría al sujeto de la historia, quien está destinado a realizar con sus acciones el desarrollo histórico, marcando así el papel regresivo que, en la actualidad, cumple la burguesía.

La imposibilidad lógico-metodológica del pensamiento burgués de concebir un sujeto realmente activo nos conduce a una tercer antinomia: la de teoría-praxis; la cual, dada su clara interconexión con las otras dos, ya ha sido esbozada al desarrollar éstas. Aquí nos encontramos con una visión teórica que considera al objeto sin tocarlo, dejándolo intacto; por lo que “la consideración misma es siempre y sólo *contemplativa*”¹². Pues la teoría concibe a los objetos a partir de sus elementos formales, eliminando toda conexión con lo cualitativo del contenido, hacia lo cual se orienta la práctica del sujeto; es decir que el pensamiento burgués produce una teoría que se queda en la mera contemplación de las conexiones formales de los objetos, desligándose de toda praxis real que implique un cambio en lo cualitativo, en el sustrato material del objeto. Con lo cual la práctica “aparece (...) plenamente subordinada a la teoría de la contemplación”¹³. Esto es un retomar (y extender a todo el pensamiento burgués) la primera tesis sobre Feuerbach de Marx, donde se señala que el materialismo (aquí la teoría burguesa) concibe a las cosas sólo como contemplación, bajo la forma de objeto, y no como práctica, no de un modo subjetivo.

Hasta aquí hemos presentado tres antinomias del pensamiento burgués; las cuales están estrechamente interconectadas entre sí -a punto tal que pueden ser pensadas como una sollo antinomia, o bien como tres formas en que la misma se nos aparece. Donde, en su interconexión, cada una de ellas se apoya y refuerza a las otras dos; generándose un esquema tal en el que correr el velo de oscuridad de una de ellas es iluminar a las tres, es develar el carácter contemplativo de la visión burguesa de la sociedad como una necesidad lógico-metodológica de ésta, dada

¹² Lukács, G., “¿Que es marxismo ortodoxo?” en Historia y consciencia de clase (T I), Madrid, Sarpe, 1985, pág. 76 (en adelante citado como *Marxismo ortodoxo*).

¹³ *La cosificación*, pág. 59.

por la necesidad de ocultar la posibilidad de la transformación práctica de la sociedad. Y el develar esto, que estaba oculto, es a su vez marcar la posibilidad material de su realización. Éste es uno de los logros centrales, a nuestro entender, de la crítica ideológica de Lukács.

El segundo complejo de problemas, en que cristaliza la crítica lukacsiana a la razón formal/burguesa, podemos denominarlo “el problema de la totalidad”; que parte de señalar como la razón formal/burguesa tiende a la producción de un conocimiento cada vez más especializado con la consecuente construcción de sistemas parciales que se abocan al estudio de ámbitos cada vez más específicos (se ve aquí la influencia de Weber sobre el pensamiento de Lukács). Mas estos sistemas parciales, producto de ciencias especializadas, no pueden ser reunidos en una totalidad, no pueden generar una captación de la totalidad “a cuyo conocimiento han renunciado conscientemente (...) al excluir de sus conceptos el sustrato material”¹⁴. En efecto, cuanto más desarrollada está una ciencia moderna más se convierte en un sistema formalmente cerrado de leyes parciales que se refieren a un mundo metódicamente puro concebido en base a principios formales; dejando así el sustrato material real como algo dado y extraño a las preocupaciones de las ciencias especializadas. Y a medida que avanza la racionalidad formal/burguesa la preocupación por la captación de la totalidad; de la cosa en sí, es progresivamente eliminada de las ciencias modernas; que reconocen la irresolubilidad de la irracionalidad en que necesariamente dejan su sustrato material al construir saberes independientes los unos de los otros, que no pueden ser integrados en un conocimiento con un único método y un único objeto. Pero a su vez la construcción de sistemas parciales genera una visión parcial que vela la relación de un momento particular con la totalidad social, que nos hace aparecer a un negro como alguien nacido para ser esclavo o a una maquina de hilar algodón como nacida para ser capital.

Ligado a esto (aunque sería más correcto decir “superponiéndose, en parte, con esto”) encontramos el que los “hechos” de los que se ocupan las ciencias modernas son reducidos a su aspecto cuantitativo, a partir de un proceso de abstracción que deja en el camino todos los elementos cualitativos que marcan la singularidad de lo observado. Es decir que en lugar de tratar de aprehender la totalidad del fenómeno en su unidad, el pensamiento burgués produce una serie de hechos de los que sólo se rescatan, por la vía de la abstracción, algunos rasgos en particular, que son aquellos que permiten conceptualizar al fenómeno de manera tal que sea “expresable con

¹⁴ Ibid., pág. 38.

números y relaciones numéricas”¹⁵. Aquí podemos encontrar una crítica a la idea weberiana de que nosotros recortamos los hechos que conocemos del caos infinito de la realidad, a partir de la relación de ese segmento de la realidad con las ideas de valor con que el sujeto cognoscente la aborda; ya que en una sociedad en la que reina la razón calculatoria, la realidad tenderá a ser recortada según el patrón que ésta imponga, produciendo así tipos ideales en los que (si bien ésta no es la idea de Weber) los elementos cualitativos y singulares han sido eliminados. Pero por sobre todo, la crítica más fuerte se situará en el plano del rechazo de la posibilidad del hombre de conocer la totalidad, planteada por Weber; con lo cual se eliminarían las preocupaciones ontológicas de las ciencias modernas, a la vez que se les abre la puerta para que se sumerjan en el estudio del mundo calculable que ellas producen. Aquí cabe agregar el que, al ocuparse de un mundo formalmente puro constituido por hechos en los que se destaca su apariencia cuantitativa, el pensamiento burgués que se plasma en la ciencia moderna ignora el carácter histórico de estos ; con lo cual, en su abstracción, naturalizan la apariencia histórica que el ser-dado toma en un momento determinado del proceso histórico. Y al eliminar, el pensamiento burgués, lo histórico, de la teoría, elimina también el carácter mutable de la realidad, con lo cual el pensamiento burgués niega toda posibilidad de transformación, niega que el monumento que hoy es la sociedad capitalista se convertirá, en el tiempo histórico, en una ruina.

Vemos, entonces, como la razón formal/burguesa encuentra un segundo límite en su imposibilidad de captar la totalidad; ya que esto llevaría a que se ilumine la relación singular que un hecho en particular tiene con la totalidad social, revelando así su función específica dentro del sistema burgués; donde el descubrir esta especificidad es develar el carácter histórico de la sociedad capitalista y, por ende, su destino a desaparecer, ambas cosas necesariamente veladas por el interés a una razón formal/burguesa. Frente a este método Lukács sostendrá un método dialéctico que destaca la unidad de la totalidad; es decir que plantea un conocimiento de los fenómenos particulares desde el punto de vista de la totalidad, permitiendo así encontrar las mediaciones a partir de las cuales se puede superar la apariencia inmediata con que se nos presentan los fenómenos. Reconociendo la forma en que se nos aparecen los fenómenos como eso, una mera apariencia cuyo origen se encuentra en el carácter de la totalidad en la que surge.

¹⁵ *Marxismo ortodoxo*, pág. 79.

A partir de todo esto podemos observar como Lukács rescata y retoma la noción de totalidad que Weber critica al establecer la incapacidad de la finita mente humana de captar una realidad que se nos presenta infinita en sus procesos. Frente a esto Lukács destacará la importancia del punto de vista de la totalidad a la hora de conocer cualquier proceso social. Sin embargo, creo que se pueden discernir dos sentidos intrincados pero distintos en la conceptualización de Lukács de la totalidad; los cuales son certeramente señalados (aunque no desarrollados) por Rusconi cuando afirma que el concepto de totalidad en Lukács “se convierte en método crítico de la sociedad (...) y en criterio de inteligibilidad de la historia”¹⁶ En base a esto es posible reconocer en la conceptualización de la totalidad en Lukács, por un lado a una “totalidad social de carácter histórico” y, por el otro, a una “totalidad histórica”. Donde, en este último sentido, el punto de vista de la totalidad nos permitirá iluminar el devenir *necesario* del proceso histórico, señalándonos así la lógica a partir de la cual se desarrolla el proceso histórico. A lo cual se le agrega el que, con la visión desde la totalidad, podemos reconocer que sujeto es el destinado a llevar adelante la acción histórica. Con esta conceptualización de la totalidad Lukács cae claramente en una visión teleológica, que reconoce una necesidad ciega -como diría Horkheimer- que determina el acontecer histórico de la sociedad, más allá de hacia donde la lleven las prácticas concretas de sus miembros.

En cambio, la totalidad entendida como totalidad social de carácter histórico, es una conceptualización -más fructífera a nuestro entender- según la cual los distintos fenómenos son entendidos en su carácter procesual como partes de una totalidad superior (la sociedad) que es histórica; es decir que aquí el punto de vista de la totalidad significa aprehender los fenómenos en su relación con la sociedad como un todo, la cual determina la forma que éstos adoptan siendo, tanto las formas como la sociedad en sí, históricas y por ende destinadas a la transformación en el tiempo histórico¹⁷. Es en este sentido que el método dialéctico abandona el punto de vista de la inmediatez, develando que la forma apariencial de los fenómenos no es más que eso sólo una apariencia; la cual oculta el núcleo, la objetividad real de los fenómenos, que está sometida al proceso de transformación histórica. Con lo que el superar la inmediatez del punto de vista burgués nos permite iluminar el carácter esencialmente histórico de los fenómenos que, en la sociedad capitalista, se nos aparecen bajo la forma de esencialidades suprahistóricas. Pero por

¹⁶ Rusconi, G., Teoría crítica de la sociedad, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1969, pág. 47.

¹⁷ Sin embargo, el sostener que están destinadas a transformarse en el tiempo histórico dista mucho de sostener que hay una necesidad objetiva que determina el rumbo que han de adoptar. De allí que, en este segundo sentido, la conceptualización de Lukács de la totalidad esté libre de toda teleología.

sobre todo el punto de vista de la totalidad social de carácter histórico nos permite conocer al fenómeno singular a partir de su relación con el todo, iluminando así la función determinada que tiene dentro de la determinada totalidad social en que funciona. Es por esto que el método dialéctico nos obliga a establecer las mediaciones que nos permiten reconocer en la sociedad una totalidad histórica, y en los hechos de las ciencias especializadas la función de situar, con su rigidez abstracta, a la realidad capitalista en un plano suprahistórico. Ligado a esto encontramos el que no sólo los fenómenos en sí son históricos, sino que también lo es la estructura de la objetividad bajo la cual se nos aparecen; puesto que ésta es un producto necesario de un determinado momento histórico. En efecto la totalidad social, en este caso burguesa, determina, como ya hemos visto, la estructura con que vemos a los objetos en su inmediatez -la cual cambiará al cambiar aquella. De allí que en el presente la sociedad se nos presente como un mundo de cosas con vida y leyes propias; pues la forma fetiche es la estructura de objetividad que necesariamente adoptan los fenómenos en la sociedad burguesa.

El método dialéctico nos obliga a reconocer y superar esta inmediatez de lo dado, al obligarnos a ver a cada fenómeno singular a partir de su ubicación y su relación con la totalidad social. Nos obliga a ver, en definitiva, que “un negro es un negro. Sólo en determinadas condiciones se convierte en esclavo”¹⁸. De igual manera que nos obliga a ver que “el justo intercambio de equivalentes” en la esfera de la circulación, es completamente falso si se considera la desigualdad con la que los sujetos llegan a esta esfera, unos con capital en su poder mientras que los otros sólo tienen su fuerza de trabajo para ofrecer. Vemos así que éste entender la totalidad como una totalidad social de carácter histórico nos permite, como ya lo hemos dicho, develar la función específica que cada uno de los fenómenos particulares cumple en ella. Lo cual está completamente vedado al pensamiento burgués; porque esto implicaría señalar también lo específico de la totalidad en la que esto acontece, es decir marcar el carácter singular e histórico de la sociedad capitalista. De allí que esta pregunta por las formas no pueda ser formulada por la razón formal/burguesa y si constantemente expresada por el método dialéctico.

¹⁸ Marx, K., “Trabajo asalariado y capital” en Trabajo asalariado y capital. Salario, precio y ganancia, Buenos Aires, Biblioteca Jucar, s/f, pág. 32.

III

En esta última sección intentaremos bosquejar los trazos más gruesos de la propuesta superadora de Lukács frente a las antinomias que el pensamiento burgués presenta y las limitaciones que ellas implican para la transformación práctica de la totalidad social. El punto clave en tal propuesta se encuentra en el esfuerzo por superar la dualidad sujeto-objeto (bajo las distintas formas en que ésta se presenta) característica del pensamiento burgués; lo cual se realiza a partir de develar la unidad de un sujeto-objeto idéntico que es entendido como el productor del ser-dado; donde esta unidad primigenia es actividad. Así se rescata a la praxis transformadora de la actitud contemplativa en que el punto de vista burgués la sumerge; reconociendo su capacidad de transformar la realidad social que, en última instancia, no es más que un producto de la misma actividad social. A partir de ello puede pensarse una unidad entre teoría y práctica, para la cual la relación entre la consciencia del sujeto (de la clase) con la realidad es fundamental; en efecto sólo si el paso a consciencia de la clase significa el reconocimiento del paso objetivo que el proceso histórico tiene que dar hacia la realización de sus metas, sólo si la clase adopta conscientemente esos fines evolutivos como los propios, “sólo si la función histórica de la teoría consiste en posibilitar prácticamente ese paso”¹⁹, sólo entonces podemos plantear la unidad entre teoría y práctica. Y todo ello sólo es posible si para una clase el correcto conocimiento de la totalidad social es el presupuesto de su actividad transformadora; a la vez que el conocimiento de la totalidad es también un autoconocimiento. Donde, para Lukács, es el punto de vista de la clase proletaria el que permite semejante unidad; ya que la particular situación histórico-social de esta clase genera el hecho de que “desde su punto de vista coinciden el autoconocimiento y el conocimiento de la totalidad, el hecho de que el proletariado es a la vez sujeto y objeto de su propio conocimiento”²⁰. Puesto que para el proletariado es esencial iluminar su situación de clase para poder emprender la práctica que los libere; pero tal iluminación implica echar luz sobre la sociedad toda. Así es como el proletariado se convierte en el sujeto-objeto idéntico del conocimiento, ya que es el sujeto de un conocimiento que lo tiene a él y a su situación de clase como objeto; siendo este conocimiento el presupuesto de su actividad transformadora.

¹⁹ *Marxismo ortodoxo*, pág. 75.

²⁰ *Ibid.*, pág. 96.

Mas, para Lukács, el conocimiento de la totalidad social implica también un conocimiento de la totalidad histórica; dada la imbricación, que ya hemos señalado, entre los dos sentidos de totalidad que en él se presenta. Semejante conocimiento permite a la consciencia del proletariado “identificar el paso al que objetivamente tiende la dialéctica del desarrollo histórico”²¹; con lo cual la consciencia del proletariado es consciencia del proceso mismo, siendo él el sujeto que reconoce la tendencia del desarrollo histórico y su papel como actor central en este proceso, donde su acción es la acción histórica, pues este sujeto es el sujeto de la acción productiva. Con lo que, a su vez, el proletariado, con su práctica, se convierte en el “objeto” gracias al cual se da el paso al que la historia tiende objetivamente. Es decir que el conocimiento de la totalidad histórica hace del proletariado el sujeto-objeto idéntico de la historia. Y en este conocimiento el proletariado hace propio el fin al que la historia tiende en forma objetiva; en efecto “la persecución de los objetivos de clase del proletariado significa al mismo tiempo la realización consciente de los fines evolutivos objetivos de la sociedad”²². Esto la diferencia de las demás clases que realizaron revoluciones victoriosas; ya que ellas no han tenido consciencia de su propia función histórica, sino que al perseguir sus intereses inmediatos cumplían, sin saberlo, con un nuevo paso en la dialéctica del desarrollo histórico. De allí que Lukács afirme que a estas clases “el sentido social de sus acciones les quedó siempre oculto, entregado a la ‘astucia de la razón’ en el proceso social determinado”²³. La diferencia se centraría entonces no en que unos lleven adelante con su accionar un proceso histórico que de otra forma no podría avanzar y los otros no; sino en que el proletariado es consciente del sentido del devenir histórico y hace propio sus fines evolutivos mientras que las otras clases actuaban motivados por pasiones e intereses particulares sin tomar consciencia del proceso como un todo. Es decir que si la “astucia de la razón” “engañó” a las demás clases para que persiguieran, bajo la forma de fines particulares, los fines objetivos del proceso histórico, con el proletariado no ocurrirá esto; ya que no habrá necesidad de “engaño”, los fines objetivos se adoptarán como propios y se los perseguirá conscientemente. En ambos casos el devenir histórico tiende a su objetivo “compuesto de voluntades humanas, pero no dependiente del humano arbitrio, no invención del espíritu humano”²⁴; la diferencia está en si el accionar del sujeto de la acción es

²¹ *La cosificación*, pág. 157.

²² *Ibid.*, pág. 88.

²³ Lukács, G., “Consciencia de clase”, en *Historia y consciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969, pág. 78.

²⁴ *Marxismo ortodoxo*, pág. 75.

ciego en cuanto al proceso como un todo, o bien si es consciente del mismo y adapta su accionar a la prosecución de estos fines objetivos.

A partir de todo esto podemos notar las limitaciones que la perspectiva desarrollada por Lukács presenta para la elaboración de una teoría crítica que se conecte con una práctica emancipatoria, que no caiga en una visión teleológica o cualquier otra forma de dominación de la naturaleza interior y exterior. Un primer límite a señalar lo constituye el que, al igual que en su crítica a Hegel, al marcar el elemento superador de la dualidad sujeto-objeto él vuelve al laberinto sin salida de la mitología del concepto. En efecto, Lukács determina desde la sola teoría cual será el sujeto de la acción histórica, y construye en base a esto la existencia de ese sujeto como clase real, que libra su lucha en el mundo real. Si bien el contexto histórico particular en que escribe hace comprensible semejante salto de su perspectiva; no por ello deja de presentarse la problemática de la determinación teórica de la existencia como clase real de un conjunto de sujetos reales. A lo que se agrega el que la posición en la totalidad social que la teoría le determina a esta “clase teórica” establece que ella *debe ser* el sujeto que encarnará en su accionar el próximo paso objetivo del devenir histórico; anteponiendo así la perspectiva teórica al decurso real de los acontecimientos en el mundo real. Es decir que, si bien el contexto en el que escribe casi impulsa a ello, no por eso Lukács deja de confundir “las cosas de la lógica con la lógica de las cosas”²⁵ al asumir como real la existencia de una clase que sólo “tiene la existencia *teórica* propia de las teorías: en la medida en que es producto de una clasificación explicativa”²⁶. Con todo ello no sólo se construye desde la teoría el devenir necesario que tendrán los acontecimientos reales, al establecer cual es el sujeto de la acción que *deberá* emerger; sino que también se establece un punto ante el cual la actitud crítica deberá rendirse, un momento del pensamiento que queda fuera de todo cuestionamiento, de toda crítica. Es por ello que se puede sostener que, al determinar a la clase proletaria como único sujeto de la acción histórica, subordina la crítica a un nuevo absoluto; imponiendo un límite a la misma al establecer algo que no puede ser cuestionado.

²⁵ Bourdieu, P., “Espacio social y génesis de las ‘clases’”, en *Sociología y cultura*, México, Grijalbo, 1990, pág. 286.

²⁶ *Ibid.*, pág. 284.

Un segundo límite lo encontraremos en la recaída en una perspectiva teleológica que podemos encontrar en Lukács. En efecto, su particular perspectiva de la totalidad lo lleva a afirmar la posibilidad de aprehender el sentido del desarrollo histórico y determinar a partir de ello cual es el fin objetivo evolutivo al que tiende tal proceso; con lo cual se determina un camino objetivo, que no depende del humano arbitrio, a ser seguido. En donde la posición específica del proletariado en la totalidad social haría de su accionar el único medio a través del cual alcanzar semejante meta; con la particularidad de que, a diferencia de las clases anteriores, el proletariado sería consciente de las consecuencias históricas de su accionar. Es decir que, como ya hemos señalado, la praxis transformadora de la clase proletaria no respondería a la lógica de la “astucia de la razón”; sino que en su autoconocimiento, que es también un conocimiento de la totalidad histórica, volvería consciente ese fin y lo haría propio. Vemos así como Lukács reconoce una meta objetiva a la que tiende el proceso dialéctico del desarrollo histórico, estableciendo así un principio suprasocial que rige el devenir histórico; el cual, si bien requiere de la actividad humana para su propio desarrollo, está establecido con anterioridad a cualquier práctica real que se plantee su prosecución. A nuestro entender esto significa reconocer una necesidad externa a todo sujeto quien, una vez que la conoce y la hace consciente, adapta a ella su propio accionar; de allí que, junto con Horkheimer²⁷, podamos reconocer en la perspectiva de Lukács el establecimiento de una necesidad ciega que sólo puede ser contemplada desde la teoría y a la cual se debe adaptar el accionar del sujeto. En este paso Lukács reproduce la división sujeto-objeto característica, según su propia crítica, del pensamiento burgués; pues se reconoce algo objetivo y externo al sujeto que está por encima de éste y al cual deberá subordinar su práctica transformadora. El proletariado, como sujeto de la acción histórica, se limita a conocer esa ley externa y a adaptar su comportamiento a ella; en vez de proponerse adaptar el mundo objetivo a sus propias necesidades. Incluso podemos pensar que esta contradicción es agudizada aquí, al identificar los fines objetivos de la historia con los propios fines del sujeto de la acción histórica; ya que el proletariado, en vez de actuar “engañado” por la “astucia de la razón”, adopta como suyo el próximo paso objetivo de la evolución histórica, actuando en forma consciente pero no por ello menos subordinada. Y esto agudiza la dominación del accionar de los seres humanos por elementos objetivos al introducir el giro que lleva a que los

²⁷ Véase Horkheimer, M., “Teoría tradicional y teoría crítica” en Teoría tradicional y teoría crítica, Barcelona, Ediciones Paidós e I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2000.

actores se adapten y apropien de un fin que le es externo; introduciendo esa dominación objetiva en lo más profundo de las conciencias subjetivas de los actores; quienes actuarán siguiendo ciegamente, aunque en forma consciente, unas leyes que no dependen de su propia voluntad, de su humano arbitrio.

En base a esto podemos ver el carácter teleológico que impregna la perspectiva superadora de Lukács; la cual, al reproducir y potenciar la dualidad sujeto-objeto, no consigue escapar indemne de la lógica propia del pensamiento que aquí hemos denominado burgués. Con ello, este autor, establece otro absoluto al cual se subordina la práctica transformadora de la que los seres humanos son capaces; ya que la sociedad va hacia donde tiene que ir -según principios suprasociales- gracias a la acción subordinada (y consciente) del sujeto que adapta su actuar a los requerimientos de la ley objetiva que rige el devenir histórico.

A partir de todo esto se hace evidente la imposibilidad de construir, desde esta sola perspectiva, una teoría crítica que se conecte con una práctica transformadora de la sociedad sin producir ninguna forma de dominación de la naturaleza exterior o interior. Las geniales críticas que Lukács dirige a la sociedad burguesa y a la razón formal y calculatoria que en ella impera son elementos a rescatar para su reformulación en una teoría que consiga una real superación de semejante punto de vista. Donde el esfuerzo crucial debe estar en no subordinar el pensamiento a nada, en hacer de él una fuerza independiente que pueda tomar parte, de forma consciente, en la lucha histórica real y específica que se esté desarrollando. En hacer de la crítica un arma que no se rinda ante nada; y de la actitud crítica del presente, de la develación del secreto de injusticia que éste encierra, un momento de la emancipación de todos los seres humanos de sus cadenas.

Bibliografía consultada

- _ Bourdieu, P., “Espacio social y génesis de las ‘clases’”, en Sociología y cultura, México, Grijalbo, 1990.
- _ Horkheimer, M., “Teoría tradicional y teoría crítica” en Teoría tradicional y teoría crítica, Barcelona, Ediciones Paidós e I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2000.
- _ Lukács, G., “Consciencia de clase”, en Historia y consciencia de clase, México, Grijalbo, 1969.
- _ Lukács, G., “¿Que es marxismo ortodoxo?” en Historia y consciencia de clase (T I), Madrid, Sarpe, 1985.
- _ Lukács, G., “La cosificación y la consciencia del proletariado” en Historia y consciencia de clase (T II), Madrid, Sarpe, 1985.
- _ Marx, K., “Trabajo asalariado y capital” en Trabajo asalariado y capital. Salario, precio y ganancia, Buenos Aires, Biblioteca Jucar, s/f.
- _ Marx, K., El capital Tomo I, México, FCE, 2000.
- _ Rusconi, G., Teoría crítica de la sociedad, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1969.